De Vreemdeling in discussie
Luc Alofs

Verschenen in:
Alofs, L., L. Milliard & B. Stigter
2003 ‘De Vreemdeling in Discussie’, University of Aruba, Studium Generale Publications No. 1. Onder redactie van Wim Rutgers.

Inleiding

De Vreemdeling is op Aruba sinds het jaar 950 van onze jaartelling in discussie. Het eiland werd op dat moment bewoond door indiaanse preceramische, nomadische of semi-nomadische jagers en verzamelaars. Verwantengroepen van circa 25 personen trokken rond over het eiland onder leiding van een mannelijke leider.

Rond 950 migreerde een tweede groep Indianen van de Vaste Wal naar ons eiland. Deze Caquetio’s behoorden tot de taalgroep der Arowakken. Zij spraken een andere taal en waren in technologisch opzicht ‘superieur’ aan de oudere bevolking. Caquetio’s beheersten de kunst van het pottenbakken, beschikten over landbouw-technieken, zij woonden in dorpen en kenden een complexe sociaal-politieke organisatie. Aruba werd een (vrij onbeduidend) buitengewest van het ‘chiefdom’ (een vroege staatsvorm, voorloper van het ‘koninkrijk’) van de Vaste Wal.

De confrontatie van beide indiaanse groeperingen resulteerde in belangrijke culturele verandering onder de gevestigde jagers en verzamelaars. Deze preceramische indianen zagen zich geconfronteerd met een nieuwe bevolkingsgroep die dorpen en landbouwgronden aanlegden, die steenwerkplaatsen aanlegden waar de preceramische indianen hun jacht- en verzamelgebieden en hun nachtelijk onderkomen hadden.

Onmiddellijk deed zich in de cultuur van de preceramische indianen een verandering voor. In de confrontatie met de onbekende Ander, gingen de preceramische indianen op zoek naar een wijze om de eigen identiteit te markeren. Men vond deze in het beschilderen van de schedel met een waarschijnlijke rode kleurstof. Een aantal schedels uit het indiaanse grafveld van Malmok vertoont daarom een rode vlek, die teruggaat op deze contactperiode, naar deze eerste tijd van culturele confrontatie en het vaststellen van de eigen identiteit in relatie tot de Vreemdeling. Sindsdien kennen we het onderscheid tussen de Arubaan en de Vreemdeling, tussen de Gevestigde en de Buitenstaander.

1. De Gevestigde en de Barbaar

Deze avond is ‘De Vreemdeling’ onderwerp van gesprek en hoewel de sprekers allen half vreemdeling en half Arubaan zijn; soms gevestigde zijn en dan weer buitenstaander, brengt deze opdracht ons in een lastig parket. Want hoe kun je spreken over het vreemde? Het vreemde, de Vreemdeling is ons immers onbekend. Toch hebben we het voortdurend over de Vreemdeling. Sla de kranten erop na, luister naar de bekende inbel-programma’s op de radio, luister tijdens feestjes naar de gesprekken. De Vreemdeling wacht als gespreksonderwerp een warm onthaal; een onderwerp waaromtrent veel gemeenplaatsen en wederzijdse instemming verwacht kunnen worden. De Vreemdeling zelf wacht doorgaans boegeroep. Hij is veelvuldig onderwerp van afkeur, van angst, van afwijzing

en uitsluiting. Toenemende criminaliteit, het verval van waarden en normen en de (vermeende) neergang van de Arubaanse cultuur worden voortdurend toegeschreven aan de komst van migranten naar ons eiland. Dat onze samenleving xenofobie en vreemdelingenangst kent, staat niet ter discussie. Anders was deze bijeenkomst niet belegd of spraken we voor een lege zaal.

De Vreemdeling leeft voortdurend –vaak sluimerend- in onze gedachten. Als grensfiguur; als markeerder van de ons vertrouwde sociale wereld en gemeenschap; als 'De Ander', als 'Zij', als 'Stranhero', als tegenspeler van onze 'wij-groep'. 'De Vreemdeling' is een symbool van de 'zij-groep'; Hij is een 'Buitenstaander', die niet naast ons staat, maar tegenover ons, wij die onszelf als 'de Gevestigden' beschouwen.

Deze Vreemdeling is een abstract begrip en ons onbekende persoon. Zelfs heeft deze Vreemdeling heeft voor ieder van ons een andere gedaante. Voor de één is de Vreemdeling een man, voor de ander een vrouw, voor de één spreekt hij Spaans, voor de ander Nederlands, Engels of Tagalo. Voor de één is de Vreemdeling migrant. Voor de migrant is de Arubaan wellicht een vreemdeling wiens voorouders slechts enkele generaties eerder voor hem naar dit eiland trokken. Gemakshalve spreek in deze bijdrage de Vreemdeling aan als 'Hij'. Voor wat de gevestigde Arubanen betreft kies ik voor het persoonlijk voornaamwoord 'Wij'.

Er zijn dus veel vreemdelingen op Aruba omdat ook op ons eiland iedere mens uniek is en omdat we allemaal ons eigen beeld van de Vreemdeling hebben opgebouwd. Toch heeft deze bonte verzameling Vreemdelingen weldegelijk gemeenschappelijke kenmerken. Dat is altijd zo geweest. Zo zijn er sinds mensenheugenis volken ('wij') die eten met mes en vork, en volken ('zij'), die dat niet doen. Zo zijn er mensen die geloven in Onze God en mensen die geloven in hun (mindere) God. Zo zijn er mensen die spreken in 'onze taal' en mensen die 'onze taal' niet spreken. We noemen dat 'barbariseren', naar voorbeeld van de Grieken die alle volkeren die de Griekse taal en mores niet eigen waren tot barbaar verklaarden. Doorgaans dus, wijkt de cultuur van de Vreemdeling veelal sterk af van onze cultuur, althans het ideaalbeeld dat wij van onze eigen cultuur hebben.

Het beeld van de wij- en zijgroep vertoont daarom hemelsbrede verschillen. De wij-groep bestaat uit een vaak geromantiseerde gemeenschap van personen met gedeelde waarden en normen, waarin culturele verscheidenheid gering was en sociaal conflict minimaal. De wij-groep in ongerepte staat wordt vaak in het verleden geprojecteerd, in de preïndustriële samenleving of de indiaanse voorgeschiedenis.

Bij de zij-groep daarentegen ontbreken bindende sociale waarden, in ongelijkheid en conflict schering en inslag. Zelden wordt op wetenschappelijke of onbevangen en humane wijze gekeken naar de vraag wat de (geo-)politieke of economische achtergronden zijn van de migratiemotieven in de emigratielanden. We ontdoen de Vreemdeling van zijn sociaal-historische context en juist daardoor kan de wij-groep naar hartelust veronderstellen dat de Vreemdeling en zijn zij-groep zich in een morele en economische crisis bevinden. Zo vergeten veel Amerikanen in deze donkere dagen de bijzondere culturele en wetenschappelijke verdiensten van een land, als Irak, waar de westerse beschaving zijn oorsprong vond. Op dezelfde wijze vergeten wij op Aruba dat landen als Venezuela en Colombia naast armoede en politieke onrust uitblinken door hun

grote bijdrage in de dekolonisatie van Latijns-Amerika[1]. Ook vergelijken we maar zelden de migratiemotieven van de Vreemdeling met de migratiegeschiedenis van de wij-groep, zoals de Arubaanse arbeidsmigratie naar Venezolaanse en Colombiaanse bananenplantages en de Cubaanse suikervelden rond 1920. Dat ook de Arubaanse gemeenschap zich uitstrekt tot gebieden 'leu fo'i cas' moge blijken uit de gelijknamige programma's van de Arubaans Nederlandse televisiemaker Robbie Schouten.

Mocht de cultuur of geschiedenis van de Vreemdeling toch enige waardering afdwingen, dan zijn het uit dat land de minsten der minsten die de stap naar den Vreemde ondernamen. Niet de gegoede en fatsoenlijke gestudeerden uit Colombia trokken naar Aruba, maar de meest verschopte personen uit de meest achtergebleven regio's. Van de buitenstaanders staan daarom de slechtsen der slechten model voor de gemiddelde buitenstaander, terwijl van de gevestigden het positieve rolmodel bepalend is[2]. Zo trekken volgens het vooroordeel de meest achtergestelden en kansarmen uit Turkije, Marokko en Curaçao naar Nederland; terwijl de meest kansarme inwoners van Haïti en de Dominicaanse Republiek naar Aruba trekken. Dat wil zoveel zeggen dat bij beeldvorming van de Buitenstaander de crimineel of de prostituee centraal staat en bij de beeldvorming van de gevestigden de eigen cultuurhelden de blauwdruk leveren voor onze eigen vermeende goedheid. En culturele superioriteit.

Daar waar zij onderlinge solidariteit kennen word deze bovendien voorgesteld als bedreiging voor de wij-groep. Het sturen van postwissels naar achtergebleven familieleden vormt in onze gedachten een grotere bedreiging voor 'onze' lokale economie dan de enorme winstafvloei in het bedrijfsleven. Evenmin staan we stil bij de gedachte dat onze huidige welvaart gebaseerd is op een arbeidsintensief toerisme in een samenleving met een zeer beperkt eigen arbeidspotentieel. Immigratie is een noodzaak, maar onze welvaart is ònze verdienste en niet die van hen. Hun gebrek aan voorspoed is hun verantwoordelijkheid en niet die van ons.

Zelfs op het meest intermenselijke vlak hebben we de neiging om de Vreemdeling een ander soort emotionele huishouding toe te kennen. Emotionele en persoonlijke gevolgen van de armoede en kansgebrek zijn voor de Vreemdeling meer draagbaar dan voor ons. Zo zijn ongedocumenteerde kansarme Vreemdelingen in onze gedachten emotioneel gehard door de strijd om het bestaan in het ontwrichte moederland of anders wel in de Arubaanse illegaliteit. Niets is minder waar. We menen –zo lijkt het- dat Haïtianen sinds eeuwen gewend zijn aan armoede. Voedselgebrek levert evenwel in een Haïtiaanse, Arubaanse of Nederlandse buik dezelfde hongergevoelens en gezondheids-risico's op. De rechtsonzekerheid waarmee veel migranten door het leven gaan is voor hen een voortdurende bron onrust en onveiligheid. Dit verklaart volgens informanten waarom de afgelopen maanden, sinds de aankondiging van de verscherping van het beleid rond toelating en uitzetting vele honderden, mogelijk duizenden ongedocumenteerde migranten vrijwillig ons eiland verlieten. De confrontatie met vooroordelen steekt de Vreemdeling als ieder ander mens.

Ons menselijk vermogen tot inleving en mededogen wordt kennelijk afgevlakt door de medemens in het vak van de Vreemdeling te plaatsen. Ongeveer, zoals we bij het

---

[1] Zie over dit decontextualiseren van de Vreemdeling Said (1993: 282-302). Anderson (1991: 47-66) beschreef over het belang van Bolivars onafhankelijksstrijd voor het ontstaan van de moderne staat. Zie Pietersz (1985) over de periode dat Arubanen elders werk zochten.

[2] Zie Norbert Elias in: Elias en Scotson 1976: 12-3.

aanschouwen van een auto-ongeluk onszelf vrijwel als eerste afvragen of er 'bekenden', leden van de wij-groep, zijn betrokken. Dat zou het ongeluk immers nog 'erger' maken.

We beoordelen de Vreemdeling dus maar zelden positief, misschien vanwege zijn Anders-zijn, maar waarschijnlijk nog meer vanwege ons eigen ongemak in onze veranderende sociale en culturele omgeving. De Vreemdeling wacht zelden een gunstig oordeel vanwege onze bezorgdheid over onze eigen identiteit en vanwege angst voor het ongekende. We zoeken onze eigen identiteit op basis van de ontmoeting met de Ander. We benoemen en markeren onze eigen identiteit in relatie tot de Ander. We creëren een zelfbeeld waarmee we het anderszijn van de ander markeren, precies zoals de preceramische indianen zich door de schedeldecoratie onderscheidde van de nieuwkomende Caquetio's.

Vervolgens beoordelen we de Vreemdeling aan de hand de waarden en normen die we hebben vastgelegd in ons nieuwe zelfbeeld en we keuren die van de Vreemdeling af op grond van zijn Anders-zijn. Deze wijze van oordeelsvorming -over de Ander of dat nu de Vreemdeling is of de Choller- is het prototype van 'etnocentrisme': het meten van de Ander langs de lat van de eigen waarden en normen. En dat meten gebeurt ook nog eens onzorgvuldig omdat we onbekend zijn met de Ander en daar vaak zelfs angstig voor zijn.

De neiging tot het barbariseren van de onbekende Ander is niet alleen in onze tijd en op ons eiland actueel. De neiging tot het onderstrepen van het 'wij' en het 'zij', is niet alleen van pre-Columbiaans Aruba of van de Grieken. In de geschiedenis van de Caribische regio leverde het raciale denken de mentale middelen om het anders-zijn van onderdrukte groepen te onderstrepen, te bekrachtigen en te rechtvaardigen. Denk aan het begrip 'daña rasa' en u heeft de erfenis van het racistisch denken uit de koloniale tijd te pakken. Denk aan de 'nobele wilde' en de 'woeste indiaan', die in de literatuur en de beeldende kunst van Aruba in de tweede helft van de twintigste eeuw een belangrijke rol spelen en U heeft beide keerzijden van de raciale denken over de inheemse bevolking van de Amerika's te pakken. Ook in het huidige tijdperk, barbariseren we De Vreemdeling. De angst voor de Vreemdeling baart tot op heden grote zorgen. Xenofobie is een hardnekkig virus dat de etnische en culturele verhoudingen in onze samenleving -zoals vrijwel iedere andere- steeds weer een flinke koorts bezorgd.

Gelukkig zijn er initiatieven die tegenwicht bieden aan deze sombere zijde van het vraagstuk van de sociale integratie en natievorming. Instellingen als het Instituto Pedagogico Arubano, de vernieuwingsprojecten in het onderwijs en de Sociaal Economische Raad (1995) besteden aan het vraagstuk van sociale en culturele diversiteit ruim aandacht. Binnenkort wijdt de vakbond SIMAR een avond aan de rol van het onderwijs in de multiculturele samenleving. Steeds meer scholen wijden in themaweken aandacht aan de multiculturele samenstelling van schoolpopulatie en samenleving. Onlangs maande minister van Justitie Rudy Croes naar aanleiding van het aangescherpte beleid rond toelating en uitzetting de bevolking op om niet ter vervallen tot een vreemdelingenhaat en heksenjacht.

Etnocentrisme en het barbariseren van de Vreemdeling hebben in de filosofie en de sociale wetenschappen al heel wat pennenstrijd opgeleverd en dit is niet het moment deze samen te vatten. Wel mogen we ons afvragen wie bij het afkeuren van de Vreemdeling

feitelijk de Barbaar is! Is de onbekende Ander barbaar omdat hij niet is als wij? Of is de ontvangende partij, de waarnemer en zijn wij-groep, barbaars omdat men oordelen baseert op oppervlakkige waarneming, op onjuist gekozen culturele maatstaven en op grond van de eigen onbekendheid met die ander en wegens de onwil onszelf te verplaatsen in de positie van de Ander?[3]

In deze bijdrage staan we daarom vooral stil bij degene die de ander tot Vreemdeling benoemt en zodoende vooral zichzelf tot Barbaar verlaagt. Het is de vraag waarom we die medemens zo negatief in beeld brengen, waarom vooroordelen rond die Vreemdeling zo meewarig en ontmenselijkend zijn. We moeten ons beseffen dat vooroordelen geen verklaring geven aan de maatschappelijke spanningen. Juist andersom: sociale verhoudingen kunnen het ontstaan van barbarismen en vooroordelen verklaren.

2. De Vreemdeling als concurrent

In 1499 landde de Spaanse ontdekkingsreiziger Amerigo Vespucci en een kleine groep Spanjaarden als eerste Europeanen op Curaçao. Eenmaal aan land, stuitte men op een Caquetio-dorp en men waagde zich in een donkere woning, een maloka zoals die ook Aruba bestonden. Daar stonden zij oog in oog met een aantal verbouwereerde indiaanse vrouwen en kinderen. Korte tijd later keerden de indiaanse mannen naar hun het dorp terug om tot de ontdekking te komen dat de Vreemdeling zich had aangediend. En dat niet zomaar aan de grenzen van het dorp, maar direct in het hart van de sociale organisatie van de Caquetio-samenleving, midden in eigen huis, tussen hun vrouwen en kinderen. Verbazing sloeg om in wederzijdse vrees en agressie. Er dreigde een schermutseling en Spanjaarden, die aantal in de minderheid waren, kozen het hazenpad.

De Spanjaarden ontkwamen en Vespucci, de eerste sensatiejournalist van de Nieuwe Wereld, beschreef zijn avonturen in 1504 in beroemd geworden brieven aan een Florentijnse studiegenoot. Daarin schilderde hij de Benedenwindse indianen als Giganten, een soort barbaarse halfmensen als reuzen en eenogige cyclopen, zoals die voorkwamen in de klassieke Griekse mythologie en nog altijd voortleefden in de rond 1499 geldende voorstelling van de mensheid en de menselijke diversiteit. Deze voorstelling van de Benedenwindse Caquetio's bleek hardnekkig. Nog in 1960 trachtte de Nederlands-Curaçaose arts en amateur-archeoloog Chris Engels door onderzoek op Aruba de mythe van de Benedenwindse Gigant te verifiëren of ontkrachten. Pas later kwamen archeologen tot de ontdekking kwamen dat Caquetio's in werkelijkheid niet veel groter of kleiner waren dan de Spanjaarden in die dagen, namelijk zelden meer dan 1.60 meter.

Waarom beschreef Vespucci de Benedenwindse Caquetio als halfmens, als een mythologische schemerfiguur tussen mensheid en de dierenwereld? Het was mijns inziens de Spaanse vrees voor de overmeestering in de donkere maloka door de Caquetio's, die hen wreed, groot en reusachtig deed lijken, zoals Odysseus' bevreesde reisgezelschap in het hol van de cycloop. De Caquetio's op hun beurt toonden vrees, verbazing en angst voor de Vreemdeling die onaangekondigd doordrong in huis en haard

---

[3] Levi-Strauss (1958), Kolakowski (1983), Lemaire (1988) en Ramdas (1993) verwierpen etnocentrisme in de mondiale eenwording en de multiculturele samenleving. Zij erkenden wel ieders recht op het hooghouden van de eigen waarden en normen, mits deze kritisch worden gehanteerd.

van de bekende samenleving. Overigens moge duidelijk zijn dat de Spanjaard op dat moment de werkelijke Vreemdeling was en niet de Caquetio en bood het overdrijven van de grootte Indianen wellicht tevens een excuus voor het weinig heldhaftige vluchtgedrag van het Spaanse gezelschap.

De Benedenwindse Caquetio werd dus voorgesteld als een halfmens, als een Barbaar en ook in onze tijd is het vooroordeel over de vreemdeling overwegend negatief. Waarom ontneemt het vooroordeel de Vreemdeling van zijn menselijkheid? Opnieuw zie ik gevoelens van angst en onveiligheid als oorzaak. Dit maal echter niet in de vorm van bedreiging met geweld, maar als bedreiging en concurrentie in de demografische, sociaal-economische, politieke en sociaal-culturele verhoudingen.

Over deze gespannen verhouding tussen gevestigde Arubanen en buitenstaande Vreemdelingen deed ik samen met Leontine Merkies (Alofs & Merkies 2001: 189-236) verslag in 'Ken ta Arubiano?: sociale integratie en natievorming op Aruba, 1924-2001'. Onder verwijzing naar dat boek tip ik enkele aspecten aan van de concurrentieverhouding tussen gevestigden en nieuwkomers.

Volgens de volkstelling van 2000 was tweederde van de bevolking op Aruba geboren. Eenderde deel bleek migrant. Tussen 1987 en 2000 steeg het bevolkingsaantal met 50 procent en hoewel deze groei tussen bijvoorbeeld 1927 en 1940 veel hoger was, namelijk 300 procent, vormt de omvang van de migratie een van redenen waarom de Vreemdeling zo'n problematische plaats in de samenleving inneemt. Over het hele eiland en in de gehele organisatie van de samenleving is hij nadrukkelijk aanwezig, op de woningmarkt, de arbeidsmarkt, de huwelijksmarkt en ook in het politieke speelveld. De aanblik van Aruba is sinds 1985 ingrijpend veranderd.

Omvangrijke bevolkingsgroepen zullen meer opvallen in de etnische lappendeken van onze samenleving dan kleine. Personen uit de Dominicaanse Republiek trokken rond 1990 massaal naar ons eiland. Juist voor deze groep werd een visumplicht ingevoerd, waardoor deze migratiebron opdroogde en Colombianen de leidende positie in de immigratiegolf overnamen. Deze groep heeft die afkomstig uit Venezuela of de Dominicaanse Republiek inmiddels overtroffen. Hoewel de positie in de samenleving van de individuele Colombiaanse migrant vaak niet veel anders is dan die van migranten uit Venezuela of de Dominicaanse Republiek het zal niet verbazen zal alleen al om reden van hun getal veelvuldig en overwegend negatief gestereotypeerd worden.

Migranten trekken in de regel naar een nieuwe bestemming om een nieuw bestaan op te bouwen, tijdelijk dan wel permanent. Een plek de op de arbeidsmarkt is daarom de eerste noodzaak. In 1995 wees de Sociaal Economische Raad op het bestaan van een onderscheid tussen migrantengroepen. Enerzijds kennen we kansarme migranten: de arbeiders en dienstboden uit Haïti en Jamaica, de Colombiaanse en Venezolaanse migranten die in de toerisme, horeca en de bouw een bestaan zoeken et cetera. Kansrijke migranten komen vanuit Nederland en de Verenigde Staten om te werken in de olie- of toerisme sector of in de hogere ambtenarij. Surinaamse, Filippijnse en Hindoestaans-Indiase migranten vormen mogelijk een tussengroep. De kansarmen beschikken over weinig opleiding en begeven zich in sectoren op de arbeidsmarkt met geringe doorstroommogelijkheden. Kansrijke migranten schikken daarentegen over fraaie diploma's, fraaie banen en dito toekomstperspectieven.

Vooral groepen die op de arbeidsmarkt en concurrentieverhouding aangaan met de Arubaanse werkers kunnen rekenen op een fikse dosis antipathie. Volgens onze informanten is dat het geval in de bouw, waar werkgevers veelvuldig de voorkeur geven aan arbeidsmigranten. Zij zouden harder werken, genoegen nemen met geringere betaling en mindere arbeidsvoorwaarden. Concurrentie op de arbeidsmarkt stelt de etnische verhoudingen onder druk.

Groepen die daarentegen geen directe concurrentieverhouding aangaan met andere etnische groepen kunnen rekenen om meer acceptatie en tolerantie. Zo zullen Chinese handelslieden met hun kleine supermarkten begrip vinden, zolang zij andere groepen niet in de weg staan. En hun aantal niet al te groot wordt. Filippijnse migranten hoeven niet op veel weerstand te rekenen waneer zij zich gaandeweg als meer volwaardige burgers zullen manifesteren en hun opmars op de arbeidsmarkt op het huidige tempo voortzetten.

'Concurrentie' typeert ook in het toenemende mate de verhoudingen op het politieke toneel. Volgens berekeningen van het CBS kiezen migrantstemmers bijna 5 zetels van de volksvertegenwoordiging[4]. Politieke partijen hebben de Vreemdeling dan ook als potentiële stemmer ontdekt. Er worden aparte voorlichtingsavonden voor hen belegd en paragrafen in de partijprogramma's opgenomen. Tot heden lijken de Vreemdelingen verdeeld in hun stemgedrag. Nederlandse kandidaten van MEP of AVP behaalden maar weinig stemmen en kandidaten van andere herkomst dienen zich maar weinig aan. Een politieke partij die de belangen en invloed van Vreemdelingen bundelt, zoals de PPA in de jaren vijftig en zestig kennen we vooralsnog niet. Toch leeft tijdens iedere campagne-periode de vrees voor grote migranteninvloed op. Er word druk gespeculeerd over hun bijdrage in de politieke besluitvorming, de regerende partij wordt onvermijdelijk beschuldigd van het verlenen van stemrecht aan nieuwkomers om de eigen achterban te vergroten.

We nemen zodoende een tweeslachtige houding aan ten aanzien van de Vreedeling. Het eerste artikel van onze felbevochten Staatsregeling wijst ieder vorm van

---

[4] De 21 statenzetels waren in oktober 2000 als volgt verdeeld. Op Aruba geboren stemgerechten kiezen 16.4 statenzetels, Europese Nederlanders en Nederlands Antillianen kiezen ieder één vertegenwoordiger. Migranten uit de Dominicaanse Republiek en Colombia kiezen 0.6 en 0.5 parlementariër. De overige Vreemdelingen tezamen 1,4 zetel (CBS 2002: 79).

discriminatie af. Toch aarzelen we het burgerrecht van de Vreemdeling volledig toe te passen, alsof onze eigen voorouders niet ook ooit als Vreemdeling naar Aruba kwamen.

Net als Amerigo Vespucci en zijn reisgezelschap in 1499, betreedt de Vreemdeling op het huidige Aruba het hart van de sociale organisatie. In plaats van de Caquetio-maloka is dat momenteel het veelvuldig voorkomen van (schijn-)huwelijken en interetnische relaties. Al in 1990 en 1991 huwde 45 procent van de op Aruba geboren mannen met een elders geboren partner. Arubaanse vrouwen zelf hebben een minder sterk geïnternationaliseerd huwelijksgedrag. Deze cijfers verklaren de grote spanning tussen Arubaanse vrouwen en vrouwelijke migranten. De Vreemdelinge werpt zich op de huwelijksmarkt op als een belangrijke concurrente. Zij zou echter vooral uit eigenbelang op zoek zijn naar een Arubaanse man en het Nederlands paspoort. De soms openlijke aversie tegen immigrantes, in bijzonder prostituees en barmeisjes, is daarom even opvallend als begrijpelijk, hoewel de Arubaan zelf natuurlijk een volstrekt gelijke bijdrage aan de gemengde huwelijksmarkt levert.

Tot slot is het nodig de linguïstische spanning te vermelden die in de samenleving heerst. Migratie beïnvloedt uiteraard onze nationale taal, het Papiamento. 'Nos Papiamento ta bai perdi' en in winkels en benzinepompen moeten we Spaans spreken (een misverstand, kan ik U als niet-Spaanssprekende verzekeren), zijn veel gehoorde klachten in de pers en op straat. Het is niet vreemd dat juist de taal zo'n belangrijke bron van spanning en irritatie is. Taal is de drager van alle menselijke denken en ervaren, van cultuur en identiteit. Alles wat onze taal raakt, raakt onze identiteit. Taal is niet alleen een psycho-linguïstische cultuurdrager, maar ook een cultuurúitdrager; een markeerder van groepsidentiteit. Het Papiamento (onze versie daarvan en niet die van Curaçao of Bonaire) is naar mijn mening de spil van onze nationale identiteit. Onze nationale taal kent een geschiedenis van koloniale minachting, zo zou ze ongeschikt zijn voor het onderwijs.

In de jaren zeventig, tijdens de strijd om de Status Aparte, maakte het Papiamento een emancipatieproces door. In alle sectoren van de samenleving, in de pers, de ambtenarij, in de volksvertegenwoordiging en het onderwijs maakte het Nederlands plaats voor de nationale taal. Aantasting van die recente verworvenheid lijdt onvermijdelijk tot irritatie. Het emancipatieproces van het Papiamento heeft de afgelopen 15 jaar zekere gestagneerd, maar het is de vraag of dat alleen komt door de komst migranten. Onder meer voormalig UNOCA-directeur F.P. 'Pancho' Geerman wees erop dat ook de politiek de emancipatie van het Papiamento heeft verwaarloosd (2001: 162).

Steeds weer zien we dat concurrentie en bedreiging de achtergrond vormen van vooroordelen tegen bevolkingsgroepen met een bepaalde herkomst, taal, plaats op de arbeidsmarkt. Het zijn deze gevoelens die de etnische grenzen van de wij-groep en de zij-groep, van de gevestigden en de buitenstaander in stand houden.

Hiermee is beslist niet gezegd dat er geen culturele verschillen tussen etnische groepen bestaan. In tegendeel, ook de cultuur en samenleving van de Spanjaarden en de Caquetio-cultuur kenden immers een oceaan van verschil. Het is ook in onze tijd weldegelijk mogelijk om culturele verschillen aan te wijzen, zij het dat we moeten uitkijken voor generalisaties en gemeenplaatsen. Vergelijk de directe, taakgerichte

communicatieve stijl van veel Nederlandse Arubanen met de indirecte, meer behoedzame communicatieve stijl van veel Arubaanse Arubanen, die vaak gericht is op het onderhouden van onmisbare sociale relaties en het vermijden van conflicten. Zonder die relaties, zo beseffen Arubanen zich beter dan veel Europese Nederlanders, is geen enkel doel gediend of gehaald. Zeker niet in onze kleinschalige samenleving waarin we dezelfde personen steeds weer in andere hoedanigheden tegenkomen, dan als buurman, dan als politieagent, dan als lid van de 'tegenpartij. De als 'Nederlands' getypeerde communicatieve stijl daarentegen behoort bij de grootschalige, sterk geïndividualiseerde en anonieme samenleving.

Zo zijn er meer punten van cultuurverschil te nomen. Een Javaans-Surinaams-Nederlands-Arubaanse vriend zegt nogal eens moeite te hebben met het grove taalgebruik van Noord Amerikaanse werknemers van een bekend oliebedrijf op ons eiland. Zelf kan ik mij niet aan de indruk onttrekken dat met de komst van Latijns-Amerikaanse migranten de verkeerscultuur in Oranjestad is veranderd. Ik heb de neiging om te veronderstellen dat Latijns Amerikanen ander rijgedrag vertonen dan veel Arubanen.

Toch geven culturele verschillen alleen geen bevredigende verklaring aan terugkerende mechanismen van in- en uitsluiting in onze samenleving. Vooroordelen kunnen hardnekkig zijn, maar zij zijn ook veranderlijk. Zij lopen achter maatschappelijke verhoudingen aan en niet andersom. Zo zagen we overwegend negatieve vooroordelen tussen Arubaanse Arubanen en de nakomelingen van Engelstalige Lago-migranten in de spannende maanden medio 1977, toen de Arubaanse afscheidingsbeweging op volle sterkte opstoomde, terwijl de (vermeend) Afro-Arubaanse partij PPA de afscheidingsboot afhield. Men deed dit door deelname in de landsregering en het zenden van oproerpolitie vanuit Curaçao Tegenwoordig zijn de scherpe kanten van de tegenstelling tussen Arubaanse Arubanen en Lago-Arubanen verder afgevlakt. Misschien niet in de laatste plaats dankzij de komt van een nieuwe Vreemdeling.

Culturele verschillen bieden bovendien geen verklaring voor maatschappelijke spanningen omdat de individuele verschillen tussen leden van etnische groepen daarvoor te groot zijn. Niet iedere Nederlander is zuinig en niet iedere Curaçaoenaar is een bolletjesslikker. Culturele variatie binnen etnische groepen is tenminste even significant als de culturele variatie tussen etnische groepen. Vooral de culturele verschillen tussen generaties binnen etnische groepen kunnen sterk wisselen, zoals de ondergang van de etnische clubs in de jaren zestig en zeventig wel aantoonde. In onze tijd drijft de veranderlijke jongerencultuur een wig tussen de generaties binnen families of etnische groepen.

Tot slot spelen 'situationele factoren' een belangrijke rol. Eenzelfde persoon kan in bepaalde omstandigheden als 'gevestigde' worden erkend bijvoorbeeld vanwege een bijzondere verdienste voor het eiland en even later worden uitgesloten als buitenstaander, bijvoorbeeld naar aanleiding van een ongewenste partijpolitieke stellingname.

Iemands identiteit –dat van 'ons', dat van de Vreemdeling- is geen vaststaand gegeven, maar een beeltenis dat voortdurend wordt gevormd en vervormd, als een rusteloze schaduw bij een flakkerende kaars. Het ware zicht op de Vreemdeling blijft verborgen omdat we worden verblind zodra we hem voorbij het tegenlicht in de ogen willen zien.

3. Globalisering: de Arubaan, de Vreemdeling en de Toerist

Beeldvorming rond de Vreemdeling zegt vaak maar weinig over diens realiteit of identiteit. Maatschappelijke verhoudingen tot bepalen het beeld dat wij van de Vreemdeling opbouwen. Deze verhoudingen kleuren de vooroordelen die bevolkingsgroepen over elkaar hebben. Verschillen worden doorgaans uitvergroot, overeenkomsten worden desgewenst verdoezeld. In de moderne tijd echter verdwijnen culturele verschillen tussen landen, culturen en bevolkingsgroepen in hoog tempo en zo ook die tussen Arubanen en Vreemdelingen. Het is de vraag is of de Vreemdeling als drager van een andere, ons vreemde cultuur, nog wel een lang leven beschoren is.

In de studie van de ontmoeting van culturele groepen in de Caraïbische regio hebben twee denkwijzen gedomineerd, namelijk het pluralismemodel en de creoliseringstheorie. Op de eerste plaats hebben sociale wetenschappers in de jaren veertig het pluralisme model overgenomen uit zuidoost-Azië en toegepast op de multiculturele samenleving in het Caraibisch gebied[5]. Uitgangspunt bij deze theorie was aanvankelijk dat culturele groepen in de koloniale context bij elkaar worden geplaatst, maar binnen een en hetzelfde samenleving voortdurend langs elkaar heen leven; ieder vasthoudend aan de eigen culturele patronen, de eigen godsdienst, het eigen onderwijs, de eigen politieke partijen et cetera. Culturele uitwisselingen tussen dergelijke groepen was beperkt doordat men elkaar slechts op de (arbeids-)markt ontmoette en omdat de koloniale overheersing de scheiding tussen de diverse groepen zou continueren. Zie hier een pakkende verklaring voor de etnische verdeeldheid van samenlevingen als Suriname (Van Lier 1981, Dew 1996), Trinidad (Ryan 1974), (voorheen: Brits) Guyana (Deprés 1967) of het koloniale Curaçao (Hoetink 1956).

Op de tweede plaats kennen we het creoliseringsmodel: in de ontmoeting van culturele groepen in de Caraïben vindt juist een intensieve culturele uitwisseling plaats[6]. In het uitgestrekte Caraïbische laboratorium werden nieuwe talen uitgevonden van Creole English tot Sranan (voorheen bekend als ‘Negerengels’), van Patois tot Papiamento. Er kwamen nieuwe muziekvormen tot stand, van de Cubaanse Son tot de Arubaanse tambú. De Caribische mens bouwde met Europese en Afrikaanse bouwstenen nieuwe religieuze en magische systemen als Santería en Montamento, als Voodoo en Bruha. Het Europese lentefeest trok bij Trinidad de Caribische regio binnen en bereikte via de San Nicolas-baai de straten van Oranjestad, Noord en Santa Cruz.

Welke van de twee respectabele scenario’s kunnen we toepassen op het vraagstuk van de sociale integratie en culturele uitwisseling op het huidige Aruba? Volgen we de veronderstelling dat etnische onderscheidingen voorduren omdat deze de verdeling van toegang tot schaarse bronnen als politieke macht en voorkeur op de arbeidsmarkt bewaken? Gaan we ervan uit dat concurrentie op de arbeidsmarkt en vrees voor de politieke invloed Arubanen en migranten blijvend uit elkaar drijven? Of voorspellen we een creoliseringsavontuur en gaan we er van uit dat de kinderen van onze kinderen en de kleinkinderen van De Vreemdeling ‘het wel met elkaar zullen kunnen vinden’, terwijl de Caraibische geschiedenis heeft geleerd dat creolisering ten koste kan gaan van de menselijkheid van de onderdrukte gekoloniseerde en de onderdrukkende kolonisator. Op welke manier past de toerist, waarvan er een miljoen per jaar ons eiland bezoeken in het plaatje van de culturele veranderingen op Aruba? Waar staat de migrant en waar de

---

[5] Zie bv. M.G. Smith 2001 voor een terugblik op deze onderzoekstraditie.
[6] Hier geldt als meest invloedrijke –en tevens meest besproken- Mintz en Price 1992.

gevestigde Arubaan? Bieden pluralisme en creolisering wel voldoende aanknopingspunten of moeten we nieuwe benaderingswijzen van culturele diversiteit en verandering ontwikkelen?

'Globalisering' wordt in de literatuur bezien als een wereldwijd proces van culturele verandering, waarbij een wisselwerking optreedt tussen de globale cultuur van het internet, de televisie, de vermaakindustrie en de fast-foodketens enerzijds en de lokale cultuur, van de etnische keuken en de exotische mode anderzijds. In de lokale samenleving worden globale elementen steeds invloedrijker, terwijl in de globale cultuur lokale elementen van heinde en verre zichtbaar worden. De lokale en het globale komen samen in de nieuwe cultuur van 'the global village'.

In China drinkt men tegenwoordig volop coca cola. Kinderen uit alle landen herkennen zich in 'the United Colors of Beneton', na school plukken zij hun werkstukken van één en hetzelfde internet. Onze nieuwsvoorziening wordt gedomineerd door een handvol internationale persagentschappen. Sadam Hussein en George Bush kijken -net als tien jaar geleden- gelijktijdig naar CNN, ditmaal om de aanloop naar hun volgende Golfoorlog te volgen. In de huidige tijd zijn Disneyland en Hollywood definitief en wereldwijd tot de heiligdommen van de moderne leefstijl geworden. Voor de één zijn deze makkelijker te realiseren dan voor de ander, maar het streven wordt eenvormig en mondiaal.

Ook op het moderne Aruba is de culturele en sociale dynamiek in een stroomversnelling geraakt[7]. Na de sluiting van de Lago in 1984 hebben we onze economie opengegooid voor de snelst groeiende industrietak ter wereld, het toerisme. Hierdoor hebben we welhaast een economisch wonder meegemaakt: na de Cayman islands is Aruba het meest welvarende eiland in de regio. Ons toerisme geniet wereldwijde faam ondanks schommelingen en de wisselvalligheden die volgden op '11 september 2001'.

In het spoor van de toegenomen koopkracht en het dagelijks voorbeeld op de toeristenstranden, in de restaurants en thuis op de kabeltelevisie, hebben we een levensstijl ontwikkeld waarbij grote veranderingen in ons consumptiepatroon zijn opgetreden. Lokale ontwikkelingen beïnvloeden globale ontwikkelingen en andersom. Volgens globaliseringskriticus Featherstone (1989) is *'Home away from home'* het devies van de Amerikaanse massatoerist. De luxe en het gemak van thuis dienen als maatstaf van de vakantiebestemming. De mate van avontuur en confrontatie met het onbekende worden nauwkeurig geregisseerd door de touroperator. Andersom, zo kunnen we aanvullen zo heeft de Arubaanse 'local' schijnbaar het tegengestelde motto *'Toerisme als levenstijl in eigen land*' als culturele leidraad aangenomen. Terwijl de moderne toerist de luxe, de eetgewoonten van huis meeneemt, neemt de Arubaan het luxeleven van toerist en televisiester over.

Naar het consumptiegedrag in onze samenleving is nog maar weinig onderzoek gedaan. Een paar grote lijnen zijn wel duidelijk. De oude Toyota Starlett maakte rond 1987 plaats, eerst voor de wat ruimere Toyota Tercel of even later voor de Nissan Sentra. Deze op hun beurt maken momenteel plaats voor de four wheel-drive, de Pathfinder of

---

[7] Deze beïnvloeding is niet louter van de laatste 15 jaar. De Lago had een sterke invloed op cultuur en samenleving. Denk aan de vele Arubanen wier voornaam destijds werd afgeleid van Hollywood-sterren en niet zoals voorheen van een één de grootouders.

welke off-the-road wagen dan ook (terwijl routes aan de Noordkant inmiddels platgetreden toeristenpaden zijn). De supermarkets liggen vol met producten uit alle windstreken en wekelijks halen we eten bij de Chinese take-away. Wanneer we te laat opstaan stoppen we onderweg naar school of werk voor een Amerikaanse donut of een Colombiaanse arepa. Ondertussen bladeren we door glossy tijdschriften van Amerikaans snit, die we lokaal zijn gaan produceren. De global village heeft een dorpscultuur, waarin de verschillende families en familietakken ieder op eigen wijze trekken van elkaars cultuur en keuken overnemen. De eigen identiteit komt daarbij vanzelfsprekend in het gedrang[8].

Deze snelle verandering heeft ook repercussies. In de steeds grotere en ingrijpender wereldomvattende verbanden zoeken groepen, regio's en naties naar hun eigen identiteit. Vaak wordt deze gezocht in het verleden, het eigen landschap en eigen etnische groep. Ook op ons eiland zien we de repercussie (Alofs en Merkies 2001: 235-6; De Pater red. 1995). Vooral tijdens de nationale hoogtijdagen herdenken we de traditionele folklore van Dandé, Dera Gai en San Juan. Bij het bouwen van een woonhuis vormen het traditionele zadeldak en de fogon een van de vele opties temidden van de neo-traditionele Spaanse stijl, van de Surinaamse Bruinzeelbouw, van de pompeuze Amerikaanse pilaarwoning of ieder andere noviteit op de markt van bouw en woning. Van enig overheidsbeleid voor taal en cultuur is sinds de ingang van de Status Aparte geen sprake, zo betoogde voormalig UNOCA-directeur F.P. Geerman (2001) met recht. De cultuurnota 'Bentana Habri' (1988) bleef een dode letter en de balans tussen het eigene en het vreemde raakte zoek[9].

We gaan in objectieve zin steeds meer op lijken op de Vreemdeling of eigenlijk op een groot aantal verschillende vreemdelingen uit even zoveel windstreken van de 'global village'. Tevens treden de grote en pijnlijke tegenstrijdigheden van een cultuur en samenleving in verandering naar voren. We zijn tevreden met de zegeningen van de economische opbloei, maar we hekelen de prijs van migratie en toenemende bevolkingsdruk. We omarmen de globale consumptiecultuur, maar treuren om het verlies van waarden, normen en zekerheden. Veelvuldig klagen we over de verloedering van het Papiamento, maar we vergeten dat we Aruba's nationale taal zelf voortdurend voorzien van leenwoorden uit de Amerikaanse en Spaanse wereld van technologie en vermaak.We bezingen tijdens de culturele hoogtijdagen het negentiende-eeuwse verleden van cunucu en familie, maar schuiven de eerst volgende werkdag oude trankeren tegen de grond in de

[8] Aan de productieve zijde is een steeds groter werkdruk gekomen: twee werkende ouders moeten het gezinsleven samen bekostigen; het aantal echtscheidingen is schrikbarend gestegen en evenzo het aantal kinderen dat we op het dagverblijf of de naschoolse opvang afleveren rond zonsopgang en ophalen kort voor zonsondergang (zie Heinze 2001).

[9] In 'Bentana Habri' (1988) bestrijden de auteurs een traditionalistische opvatting van de Arubaanse identiteit, waarbij alleen de culturele erfenis van de wij-groep, 'de gevestigden' maatgevend is of waarin culturele verandering wordt afgehouden als een besmettelijke ziekte. Een nostalgische visie op de identiteit leidt onvermijdelijk tot het uitsluiten van nieuwkomers en het verstikken van culturele vernieuwing. Culturele en sociale verandering in 'the global village' is even onvermijdelijk als onomkeerbaar.

naam van welvaart en gewin. We bezingen het indiaanse verleden in poëzie en beeldende kunst, maar brengen haar gelijktijdig als toeristisch product aan de toeristische man. Of vrouw. In dergelijke tegenstrijdigheden verliezen we onszelf.

Verandering van onze werk- en woonomstandigheden, in vrijetijdsbesteding, de sociale omgang in en buiten de familiekring en verandering in ons consumptiepatroon resulteren erin dat wij een Vreemdeling van onszelf worden. In de filosofie heet dit verschijnsel Vervreemding: men verliest zichzelf in een zelf gecreëerde levensstijl. We vergeten de doelen van de aanvankelijk uitgestippelde wegen uit de economische crisis van het midden van de jaren tachtig. We beseffen ons niet langer dat we zelf verantwoordelijk zijn voor de uitkomst van onze eigen culturele keuzes, voor het in hoog tempo verwaarlozen van onze eigen cultuur-historische herkomst. We zoeken daarom al snel buiten onszelf een oorzaak voor ons gevoel van cultureel onbehagen. Een zondebok (Alofs 1995).

We kunnen daarvoor de migrant aanwijzen. Hij veroorzaakt zogezegd en zo gedacht het verlies van traditionele waarden, normen en zekerheden. We verwijten de Vreemdeling een gebrek aan aanpassing aan onze cultuur, terwijl we deze zelf inruilen tegen een levensstijl van glossy tijdschriften en glimmende auto's. We wijzen de Vreemdeling aan als de oorzaak van onze onlustgevoelens, maar twijfelen niet aan de zelfgekozen culturele koers. Feitelijk kunnen we de arbeidsmigrant slechts verwijten dat hij bijdraagt aan de welvaart die deze culturele koers mogelijk maakte. Zijn aanwezigheid is een onvermijdbaar gevolg van onze keuze voor het arbeidsintensieve toerisme als nieuwe bron van welvaart. Zijn cultuur –zo zouden we ook kunnen denken- draagt bij aan de culturele diversiteit en vitaliteit op ons eiland, zoals de Mexicaanse 'Mariachi' en de Venezolaanse 'Grupo Gaitera' gewaardeerde aanvullingen leveren op ons muzikale repertoire.

Terug nu, naar de vraag of de Vreemdeling op Aruba nog wel toekomst heeft. We wenden ons tot besluit tot de Caraibische regio. Op Trinidad doet zich de laatste jaren een interessant verschijnsel ontwikkeling voor. Deze samenleving is een bonte plurale samenleving waarin Afro-Trinidadians en Hindoestanen de grootste bevolkingsgroepen vormen. Geheel volgende de regels van het pluralisme-model staan zij in een antagonistische verhouding tot elkaar. In economie zijn het concurrerende groepen, terwijl de demografische balans steeds meer in het voordeel van de later gearriveerde Hindoestaanse groep doorslaat. In de politiek staan creolen en Hindoestanen elkaar naar het leven en lukt het niet tot samenwerking te komen en een landsbestuur te vormen dat de belangen van beide groepen recht doet. In het dagelijks leven echter schrijdt het proces van creolisering voort. De levenstijlen van de verschillende etnische groepen groeien steeds meer naar elkaar toe: westerse elementen en lokale elementen van diverse culturele origine versmelten tot een nieuwe Trinidadse levenstijl, die homogener is dan ooit tevoren (Miller 1994). 'Diversity is our identity', zoals een gesprekspartner tijdens een werkbezoek aan Trinidad eerder dit jaar het uitdrukte. Anders gezegd: 'we zijn allemaal anders'.

Tijdens dat bezoek verhaalde een collega dat steeds meer personen in Trinidad zich op een Spaanse culturele achtergrond buigen, terwijl zij overduidelijke het product zijn van het samengaan van de Afro- en Hindoestaanse-Trinidadiaanse cultuur en

bevolking. In feite heeft de Spaanse culturele, sociale en zelfs biologische erfenis geen vaststaande inhoud. Het begrip is zo plooibaar als ongehard voegsel in het tegelwerk van de plurale samenleving. Kennelijk is deze plooibaarheid geschikt om een positieve tussencategorie tussen Afrikaanse en Hindoestaanse Trinidadians te creëren. Eén waarbij de vijandigheid tussen Hindoestanen en Afro-Trinidadians wordt verzwegen en de culturele uitwisseling tussen beide groepen wordt verhuld. Hoezeer de leefstijlen van de verschillende bevolkingsgroepen door creolisering ook naar elkaar zijn toegegroeid; hoezeer in iedere familie culturele, religieuze en biologische uitwisseling voortkomen, toch zijn grote delen van de bevolking nog altijd Vreemdeling voor elkaar. Vandaar: liever een verzonnen Spaanse erfenis dan een ondergewaardeerde werkelijk creoolse 'dougla'-cultuur (Kahn 2001).

Noch het proces van creolisering waaraan vrijwel alle Trinidadians deelnemen, noch het leven in gescheiden sectoren van de samenleving volgens het idee van de plurale (of gesegmenteerde) samenleving zijn bewaarheid. Misschien werpt het perspectief van globalisering een beter licht op deze kwestie. Globalisering kan culturele kloven schijnbaar doen verkleinen, maar ook worden nieuwe verschillen ontdekt of gecreëerd. Featherstone (1997: 13-4) stelt 'The process of globalization, then, does not seem to be producing cultural uniformity, rather it makes us aware of new levels of diversity'. Levi-Strauss gebruikte al in 1958 voor UNESCO de pakkende uitdrukking 'the restoration of diversity'. In deze nieuwe diversiteit is het op Trinidad maar beter om een Spaanse Vreemdeling te zijn, dan een onbeduidende mix van de Afrikaanse en Hindoestaanse erfenis.

Daarmee is onze vraag naar het lot van de Vreemdeling op Aruba beantwoord. Ook in onze samenleving heeft de Vreemdeling nog volop toekomst. Ondanks de culturele homogenisering die inherent is aan het globaliseringsproces. Verandering die optreden in onze consumptieve leefstijl zullen net zo min als op Trinidad de culturele barrières, de maatschappelijke onderscheidingen en de wederzijdse vooroordelen tussen gevestigden en buitenstaanders teniet doen verdwijnen. Nieuwe grenzen tussen gevestigden en buitenstaanders zullen worden opgeworpen.

Het valt niet te ontkennen dat het leven in een multiculturele samenleving grote uitdagingen met zich meebrengt. In Nederland heeft men de afgelopen jaren jaar een harde les geleerd. Fundamentalisme en agressie onder Marokkaanse jongeren is angstwekkend en de criminaliteit onder bijvoorbeeld ongeletterde Antilliaanse jongeren is schijnbaar onbeheersbaar. Anderzijds zijn Indische, Surinaamse en Turkse migranten en vooral hun kinderen de onderste regionen van het maatschappelijk leven ontstegen en hebben zij de negatieve ontvangst van enkele decennia geleden achter zich gelaten. Arubaanse Nederlanders vallen op door hun betrekkelijke onopvallendheid (verg. Van Hulst 1997). De multiculturele samenleving vraagt om een actieve overheid en ondersteuning en eigen initiatieven vanuit de civiele sector. We zagen dat op Aruba nimmer een cultuurbeleid van de grond is gekomen en hetzelfde, zo stelde de Sociaal Economische Raad in 1995, geldt het beleid voor de multiculturele samenleving. Hierdoor dreigt een voortdurende uitsluiting, een aanhoudend afhouden van de migrant die allang geen Vreemdeling meer is, maar een partner in de nieuwe geschiedenis van onze samenleving.

We bezien de Vreemdeling nog veel vanuit onze angst voor politieke, economische of culturele concurrentie. Om te komen tot een eerlijke en werkzame visie op onszelf en op de Vreemdeling, op onze cultuur en die van de Vreemdeling, om te komen tot een visie op de multiculturele samenleving is het nodig dat we nadenken over onze menselijke verhouding tot de arbeidsmigrant en de dollartoerist (en onze Hollywood-voorbeelden). Dat we nagaan wat de bijdrage is van iedere partij aan onze herstelde welvaart en dat we nog eens stilstaan bij onze eigen culturele keuzes van 'life-style' en consumptie. Dat we als samenleving met enkele duizenden landgenoten die permanent of tijdelijk in Nederland verblijven, ons afvragen of de grenzen van ons eiland nog wel samenvallen met de grenzen van onze 'wij-groep'[10]. Dat we ons blijven afvragen ons wie de Vreemdeling werkelijk is en wie de Vervreemde.

Het zou ons sieren wanneer we een onderscheid gaan maken tussen enerzijds de culturele verandering die volgt op onze eigen overgave aan het wereldomvattende proces van culturele nivellering ('globalisering') en anderzijds de verandering die het gevolg is van migratie en culturele uitwisseling tussen Arubanen en Vreemdelingen. We zouden minder barbaar zijn, als we Vreemdeling minder als barbaar en meer als medemens zouden beschouwen.

Literatuur

Alofs, L.
1995 'Cultuur in eeuwig veelvoud: 300 jaar culturele diversiteit op Aruba'. Keynote address, congress 'Social and Cultural Diversity in Society' IPA, October 1995.
Alofs, L. en L. Merkies
2001 'Ken ta Arubiano?, sociale integratie en natievorming op Aruba, 1924-2001' (tweede uitgebreide druk). Aruba, Van Dorp/De Wit Stores.
Anderson, B.
1991 'Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism' (revised edition). London, Verso.
Bentana
1988 'Bentana Habri, concept-nota voor Arubaans cultuurbeleid'. Aruba, (zonder vermelding auteur).
Centraal Bureau voor Statistiek
2002 'The people of Aruba, continuity and change, census 2000 special report. 4th population and housing census Aruba, 2000'. Oranjestad, Aruba February, 2002.
Deprés, L.A
1967 'Cultural pluralism and national politics in British Guyana'. Chicago, Rand McNally.
Dew, E.
1996 'The difficult Flowering of Surinam: Ethnicity and politics in a Plural Society'. Paramaribo, Vaco Uitgeversmaatschappij.
Duany, J.

[10] Vergelijk over transnationalisme en identiteit Duaby (2001) over Puertoricijnen op Puerto Rico en New York. Over Nevis en de diaspora Olwig (1993). Voor migranten uit de Dominicaanse Republiek in Providence, Rhode Island zie Silver (2001).

2002 ‘Puerto Rican nation on the move, Identities on the Island and in the United States’. University of North Carolina Press.
Elias, N. en J. Scotson
1976 ‘De gevestigden en de buitenstaanders, een studie van de spanningen en machtsverhoudingen tussen twee arbeidersbuurten.’ Utrecht, Het Spectrum.
Featherstone, M.
1997 ‘Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity’. London, Sage Publications.
Geerman, F.P.
2001 ‘Arubaanse culturele ontwikkeling sinds de Status Aparte’ in: L. Alofs (red.) ‘Aruba y su Status Aparte, logro di pasado; reto pa futuro / Aruba en de Status Aparte, mijlpaal en uitdaging, 1986-2001’. Aruba, Ministerie Algemene Zaken.
Hoetink, H.
1956 Het patroon van de oude Curaçaose samenleving. Aruba: De Wit.
Hulst, H. van
1997 ‘Morgen bloeit het diabaas, de Antilliaanse volksklasse in de Nederlandse samenleving’. Amsterdam, Het Spinhuis.
Kahn, A.
2001 ‘What is Spanish?, Ambiguity and mixed ethnicity in Trinidad’. In: C. Barrow & R. Reddock (eds.), Caribbean Sociology, Introductory readings. Kingston, Ian Randle Publishers.
Kolakowski, L.
1983 ‘Op zoek naar de barbaar, de illusie van een cultureel universalisme’ in: Essays van Leszek Kolakowsi. Utrecht, het Spectrum.
Lemaire, T.
1988 ‘De paradox van de barbaar’ in: Binnenwegen, essays en excursies. Baarn, Ambo.
Levi-Strauss, C
1958 ‘Race and History: the race question in modern science’. Paris, UNESCO.
Lier, R. van
1971 'Frontier Society, a social analysis of the history of Surinam'. The Hague, Martinus Nijhoff.
Miller, D.
1994 ‘Modernity, an Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad’. Oxford, Berg Publishers.
Mintz, S.
1989 ‘Caribbean Transformations’. New York, Colombia University Press.
Mintz, S. and R. Price
1992 ‘The Birth of African American Culture, an anthropological perspective’. Boston, Beacon Press.
Olwig, Kafren Fog,
1993 ‘Global Culture, Island identity, continuity and change in the Afro-Caribbean community of Nevis.’ Harwood Academic publishers.
Pater, B. de (red.)
1995 ‘Eenwording en Verbrokkeling, paradox van de regionale dynamiek’. Assen, Van Gorcum.
Pietersz, J.A.,

1985 'De Arubaanse arbeidsmigratie 1890-1930', Leiden, KITLV, CARAF, Antillen Working Papers 9.

Ramdas, A.

1993 ‘Nutteloze kritiek’ in: De papegaai, de stier en de klimmende bougainville. Amsterdam, De Bezige Bij.

Ryan, S.

1974 ‘Race and nationalism in Trinidad and Tobago’. Institute for Social and Economic Research, University of the West Indies.

Said, E.

1993 ‘Culture and Imperialism’. New York, Vintage Books

Silver, H.

2001 ‘Dominicans in Providence: transnational intermediaries and community institution building’. in: Fokaal, European Journal of Anthropology no. 38, 2001: 103-123.

Smith, M.G.

2001 ‘Pluralism and Social Stratification’. In: C. Barrow & R. Reddock (eds.), Caribbean Sociology, Introductory readings. Kingston, Ian Randle Publishers.

Sociaal Economische Raad

1995 ‘Het migrantenvraagstuk op Aruba’. Oranjestad, SER.